

ТОЛЕРАНТНОСТЬ: НАСИЛИЕ БЫТИЯ ИЛИ ВЛАСТЬ СОБЫТИЯ?

В современном многомерном, фрагментированном социальном пространстве многочисленные попытки проблематизации понятия толерантности перестают быть нейтральными разновидностями обществоведческого дискурса.

С одной стороны, толерантность сегодня является одной из проблем, в которой нашли пересечение многие силовые линии, направляющие методологический поиск общественных и гуманитарных наук. С другой — аналитическая работа в этой области рассматривается как политическая: толерантность как место социального, культурного, географического выписывания, производства и конструирования. Основная трудность мышления толерантности заключается в том, что исследовательские стратегии не могут больше основываться на априорном знании того, что такое социальное. Необходимость отходить от универалистских, объектных трактовок общества вызвана потребностью преодоления ряда устойчивых методологических стереотипов, одним из которых является дихотомическое мышление. Опыт постнеклассической мысли научил нас оценивать пафос объективности и «научности» как одну из фигур власти, переводящую сингулярный социальный опыт в универсальные представления и понятия, нейтрализующие его специфику. Власть универалистской терминологии проявляется в том, что событие конкретного социального опыта конструируется и организовывается для того, чтобы поместить его в «уже известное», куда вписана определенная ценностная иерархия.

Задача преодоления бинарных оппозиций является принципиальной в деле разработки теорий толерантности. Проблема дихотомического мышления не в том, что имеет место некое господство пары, делающее некую ситуацию проблематичной. Скорее, дело в том, что один из членов оппозиции всегда репрессирует другой, является первичным. В этой ситуации любая

инаковость либо подавляется, либо мыслится негативно, по шаблону одинаковости (женское — Не мужское, социальное — Не индивидуальное и т. д.). Бинарные оппозиции никогда не симметричны и не нейтральны. Подчиненный член оппозиции фактически означает отрицание или опровержение. Основной термин определяет себя, исключая другой. Именно акт устранения другого в оппозиции сообщает доминирующему члену энергию установления собственных границ для сохранения своей идентичности. Де-толерантная логика пары: сохранять, уничтожая. Репрессивная роль оппозиций проявляет себя также и в том, что простой факт наличия оппозиции влечет за собой ряд других оппозиционных пар. Так, например, оппозиция ум — тело отражается в различиях между рассудком и страстью, внутренним и внешним, сущностью и явлением и т. д. Дихотомическая терминология действует неявно, определяя подчиненный член в неисторических, натуралистических, инертных категориях. Банальной иллюстрацией сказанного может служить классическая оппозиция субъекта и объекта. Субъект-объектная конвенция есть базовая конвенция науки. Обладающая выраженной методологической продуктивностью для классического естествознания, при разработке теорий толерантности субъект-объектная дихотомия явилась действенным средством для понятийного уничтожения реального опыта. Теории толерантности, не проблематизирующие отношения объективации, универсализации, не обещают быть продуктивными. Как если бы речь шла о призраке уже имеющейся, ждущей своего открытия *метатеории* толерантности, применяемой *позже* в различных контекстах. Такие теории неизбежно будут абстрактными, а значит, репрессивными по отношению к месту и времени, географии и национальности, полу и расе. В этом случае толерантность выступает как декларирование должного, лишенный позиции отчет, социальное доктрины, отрезанное от конкретных практик, для которых все субъекты равны или просто отсутствуют.

Если мы отказываемся считать реальность толерантности предшествующей, ждущей своего открытия, а субъект — мыслить в трансценденталистской перспективе, то нам следует стремиться к выработке и освоению такого понятийного аппарата, который открывал бы альтернативные способы мышления

толерантности во всей методологической и мировоззренческой полноте этого понятия.

Таким образом, в противовес «безличным» и «над-человеческим», объектным, универсалистским и эссенциалистским интерпретациям толерантности следует противопоставить «участные» исследовательские стратегии, имманентные *способу существования* исследуемого объекта. В этой ситуации принципиальную важность приобретает вопрос об условиях выполнения, средствах достижения и, наконец, о субъектах реализации толерантности¹. «Толерантности нет, пока мы не прояснили вопрос о том, кто взаимодействует, каковы *субъекты взаимодействия*. Вопрос о том, что такое толерантность, находится в полной зависимости от ответа на вопрос, кто реализует толерантность»².

Кто (что) представляет эту «ктойность»? Требование учета «ктойности» толерантности сталкивает нас с парадоксальной ситуацией: «ктойность» толерантности как объекта исследования не может быть задана априорно. Взаимодействие с объектом определяется не познающим субъектом, неизбежно нормализующим объект, но самим способом существования объекта, его состояниями и конкретным характером его взаимодействий. В постнеклассической философии данная ситуация в различных вариациях постепенно оформилась в виде принципа, обозначенного В. Е. Кемеровым как «принцип другого». «Другой оказывается условным обозначением того потенциального многомерного объекта, *по меркам которого* выстраиваются модели *взаимодействия* людей друг с другом и с природными системами»³ (курсив мой. — А. С.).

Если в рамках новоевропейской философии понятие субъекта несло на себе печать антропоморфизма и персонализма (трансцендентальный субъект как сущность индивидуального),

¹ См.: Кемеров В. Е. Полисубъектная социальность и проблема толерантности // Толерантность и полисубъектная социальность. Екатеринбург, 2001. С. 13.

² Там же. С. 17.

³ Кемеров В. Е. Классическое, неклассическое, постнеклассическое // Современный философский словарь / Под общ. ред. проф. В. Е. Кемерова. 2-е изд., испр. и доп. Лондон; Франкфурт-на-Майне; Париж; Люксембург; Москва; Минск, 1998. С. 404.

то в постклассической перспективе трансцендентальная субъективность есть социальная и гносеологическая иллюзия: субъект как особая перспектива, изнутри которой любой предмет исследования видится принципиально самотождественным, «целостным». «Следует отказаться от субъекта как основополагающей достоверности познания, конечной субстанции, обеспечивающей деятельное неразрывное единство *опредмеченного* (т. е. всего того, что производится в научных практиках) и *распредмеченного* (под которым подразумевается та логика предмета исследования, которая из него извлекается и становится достоянием агента научного производства)»⁴. «Не существует «чистого субъекта», данного «до и отдельно» от социальных отношений»⁵. «Субъект» отныне не является ни абстрактным, ни целостным, ни универсальным. Его субъектные функции опознаются до тех пор, пока он в состоянии вырабатывать и воспроизводить способы взаимодействия с объектом⁶. «Ктойность» другого в мышлении толерантности представляется как сложное, открытое существование, находящееся во множественных отношениях с действительностью. Другой не «есть» суверенное, исключенное из системы социальных связей существование. Другой всегда больше или меньше чем Я, нечто принципиально нецентрируемое, данное как концентрация гетерогенной совокупности состояний и трансформаций реальности.

«Ктойность» толерантности, таким образом, не требует присутствия субъекта как наличия некой антропологической субъективности. Речь идет о «ктойности» единичности, ее возможного места, ее специфических условий и отношений. Мышление толерантности в этой перспективе не предполагает субъекта, точно так же, как юридическое понятие «дело» не нуждается в определении особого субъекта права. Так же как юридическое «дело» отменяет универсальное ради единичностей и функций «промедления/отсрочки», Другой (как «ктойность» толерантности) может не иметь облика «субъекта», идентифицированного с экзистенциальным (когнитальным) состоянием.

⁴ Качанов Ю. Начало социологии. СПб., 2000. С. 33.

⁵ Там же. С. 74.

⁶ Кемеров В. Е. Классическое, неклассическое, постнеклассическое. С. 404.

То или иное сущее становящегося социального мира не является ни социальной предметностью, ни эмпирической фактуальностью. «Ктойность» в субъект-объектной перспективе не может быть воспроизведена, присвоена, помыслена, ибо чем «объективнее» социальное сущее, тем агрессивнее познающий субъект, тем сильнее власть институализированных исследовательских процедур. В подобной схеме отношения к присутствию социального возможно изучение лишь «классических», самождественных объектов.

Необъективированная социальная реальность (в том числе и субъект) гетерогенна: она дана как открытая сумма, не объединяющая в целое свои элементы. Нет такого среза социальности, который мог бы быть представлен как тотальный. Социальность «не атрибутивна, а, скорее, конъюнктивна: она «выражает себя скорее через «и», чем через «есть». Это и то: чередования и переплетения, притяжения и отталкивания, нюанс и разрыв»⁷. Она утверждает различие как силу, от имени которой существуют все сущие социального мира; она неинтегрируемая и не складывается в целостность⁸. Невозможность полного пространственного охвата социального не должна оцениваться негативно. Напротив, невозможность тотальной рефлексии есть своего рода объективность (не сопоставимая, однако, с объективностью «созерцаемой истины»). Именно невозможность объективации в целостность и есть избыточность социальности. Сингулярные существования, не имеющие возможности собраться в комбинацию, не выражают всю реальность

⁷ Делез Ж. Логика смысла // Фуко М. *Theatrum philosophicum* / Пер. с фр. Москва; Екатеринбург, 1998. С. 348.

⁸ «Но что такое единое, если не такой тленный и испорченный объект, который мы произвольно изолируем от всех других объектов? И что формирует целое, если не такая конечная комбинация, полная прорех, в которую мы произвольно хотим объединить все элементы суммы? В обоих случаях нам непонятно разнообразное и его производство. Мы можем выводить разнообразное из Единого, только допуская, что все возникает из всего и, следовательно, что нечто может возникнуть из ничего. Мы можем вывести разнообразное из целого, только допуская, что элементы, образующие такое целое, суть противоположности, способные превращаться друг в друга <...> Нет ни тождества, ни противоречия. Речь идет о сходствах и различиях, соединениях и распадах <...> Координации и дизъюнкции — вот что составляет Природу вещей». — Делез Ж. Указ. соч. С. 349.

одновременно. Тот, к кому обращаются в «ктойности», всегда не то(т), что я «представляю». «Ктойность» соотносится только с собой, Другой не есть «некто». Он не может быть объектом, будучи вне каких-либо влияний. Более того, вопрос «кто?» в данной ситуации не является вопросом и не довольствуется ответом. Тот, кому адресуется вопрос, всегда уже представлен в модальности сущности или основания. В ответе на вопрос «кто?» Другой «ктойности» требует соотношения с системой всегда уже наличных отношений. «Ктойность» Другого есть модальность *проблематического*, которое «является одновременно и объективной категорией познания, и совершенно объективным видом бытия»⁹. Каким образом в мышлении толерантности может быть сохранена строгость этого не-вопроса? Какие понятия помогут освободить подступы к «дано» Другого? Каковы условия «да(н)ности» подобного рода? Одной из первых попыток необъективированного мышления Другого (в пику диалогическим концепциям М. Бубера, М. Бахтина, Г. Марселя, Ж.-П. Сартра, Х.-Г. Гадамера) явилась философия Э. Левинаса.

Провал классической философской традиции, по Левинасу, в ее пафосе «осреднить», «одомашнить», редуцировать до собственного способа постижения всякое противостоящее. Порок просвещенческого рационализма заключается в его агрессивном замысле охватить, понять и исследовать все, что противостояит ему в облике природы, чужой культуры, человеческой натуры. Всякое Иное волевым образом захватывается классической онтологией, позволявшей отныне видеть мир лишь сквозь ячейки ее категориальной сети. Классическая философия автономна, так как уверена в своем праве тотализировать любое различие. В Бытии классической философии трансцендентность обращается в имманентность, всякое иное редуцируется тождественным и все это происходит потому, что на протяжении столетий предшествующая философия всегда обращалась к нейтральному: «Чтобы понять Не-я, следует найти доступ через сущность, абстрактную сущность, которая есть и которой нет. Здесь растворяется инаковость другого. Вместо того, чтобы оставаться в неприступной крепости своей особен-

⁹ Делез Ж. Логика смысла. М., 1995. С. 76.

ности, вместо того, чтобы противостоять, постороннее существо становится темой и объектом. Оно уже подпадает под понятие или растворяется в отношениях. Оно попадает в сеть *априорных* идей, которой я ловлю его. Познать — значит обнаружить в противостоящем индивиде, в этом ранящем камне, взметнувшейся ввысь сосне, львином рыке то, благодаря чему он является не этим индивидом, посторонним, не тем, посредством чего он, уже предавая себя, открывает путь свободе воли, трепещущей в любой достоверности, постигается и осмысливается, становится понятием. Понятие состоит в постижении индивида, единично существующего не в качестве его особенности, которая в счет не идет, а в его всеобщности, которая только и известна науке»¹⁰. Левинас противопоставляет автономии классической философии гетерономию как учение об абсолютно другом.

Другой в философии Э. Левинаса есть общий принцип инаковости, делающий возможным выделенность, отдельность, индивидуальность, артикулированность. Только на его основе впоследствии могут появляться тождества и различия, способы наличия, присутствия и т. д. Именно гетерономия, по Левинасу, есть теория, открывающая доступ к «неосредненному», «неаллергическому», ненасильственному мышлению Другого. Условием такого мышления выступает переоценка всех доселе существующих понятийных схем, базирующихся на допущении самотождественности субъекта и, следовательно, подразумевающих первичность факта существования (онтологии) по отношению ко всему остальному. Опыт гетерономического анализа, как считает Левинас, должен реализоваться в этическом отношении Я и Другого. Необъективируемый Другой есть условие возможности гетерономии. Другой, по Левинасу, не объект, а «чистая дыра в мире», «абсолютная открытость». Мы переживаем эту открытость как «зияние», «загадку мира». Гетерономический опыт, существование лицом-к-лицу с Другим обнаруживает, что автономное существование не свободно в освоении мира. В «этическом отношении» Я встречается с абсолютно Другим, который проблематизирует автономное

¹⁰ Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. М.; СПб., 2000. С. 294.

сознание. Отсюда — парадоксальный тезис Левинаса: «Этика предшествует онтологии»: этическое отношение, следовательно, не есть отношение с объективированным присутствием. Это — «отношение без отношения». Тревожащее, необъективированное присутствие Другого как загадки следует истолковывать как принципиальное отсутствие средств идентификации истоков этого присутствия.

Французский мыслитель выступает против онтологии — за этику, против самотождественности субъекта — за гетерономичность опыта, за бытие лицом-к-лицу — против концептуализации Другого. Именно мышление Другого в качестве Лица осуществляет возможность отношения к Другому как к потенциально многомерному, радикально множественному явлению. Лицо Другого как радикальная множественность, отличная от численной, плюральной. Пользуясь терминологией Левинаса, можно сказать, что в состоянии радикальной множественности субъекты не принадлежат тотальности, они трансцендентны по отношению к ней. Другой в гетерогенной множественности идентифицируется не благодаря месту, которое он занимает в Целом, но благодаря собственному Я.

Каким же образом субъекты — носители радикальной инаковости могут поддерживать какой-либо тип отношений? Как может быть описано необъективированное «отношение без отношения», оберегающее Другого от нейтрализации, нормализации и усреднения? Каким образом, иными словами, концептуализируется взаимодействие, соответствующее «способу бытия объекта», без тотализирующего участия классического субъекта? Своеобразной «техникой безопасности», позволяющей избежать нейтрализации Другого, в философии Левинаса являются понятия войны и насилия, играющие, однако, амбивалентную роль. С одной стороны, война, отождествляющаяся с тотализирующими свойствами классического философского дискурса¹¹, «...создает такой порядок, который полностью поглощает человеческую личность. Отныне ничто не может быть

¹¹ «...Бытие предстает перед философским мышлением как война... война воздействует на бытие не только наиболее очевидным образом, но как сама очевидность (patence) — или истина — реального». — *Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное*. С. 66.

вовне. Война не допускает никакой экстериорности, не дает возможности иному существовать как иному... Индивиды в условиях войны сводятся к простым носителям сил, управляющих ими без ведома. Свой смысл индивиды черпают в этой тотальности, вне которой они непостижимы»¹². С другой стороны, война «разрушает идентичность Тожественного»¹³. Кроме того, насилие (войны) обладает онтологическим статусом: «То, что в действии внезапно проявляет себя как сущностное насилие, так это избыточность бытия по отношению к мышлению, которое претендует на то, чтобы включить в себя бытие...»¹⁴ «Хитрость и засада — составляют сущность войны. Эта ловкость вписана в само существование...»¹⁵ И наконец: война «может вестись только там, где был возможен дискурс: дискурс сам под-держивает войну»¹⁶.

Тотальность поглощает лишь ту множественность, которая заключает в себе мир, следовательно, состояние войны, отношения насилия есть своего рода «нулевая отметка» для существования радикальной множественности. Парадоксально, но именно война дает возможность состояться Другому во всей полноте его «неосредненного» существования. «Только существа, способные на войну, могут возвыситься до состояния мира»¹⁷. Левинас, таким образом, двусмысленен: именно насилие угрожает Другому со стороны тотальности, и именно «отношения войны» позволяют Другому состояться во всей полноте его неосредненного существования. Этическое отношение одновременно исключает и предполагает войну. Кроме того, проблема заключается еще и в следующем: нет и не может быть понятийного определения встречи с Другим. Ибо понятие, которое всегда на стороне Бытия, предполагает неизбежное непонимание, пред-угадывание, которое лишает инаковость радикальности.

Пусть война появляется неизбежно *вместе со словом*, пусть свет Логоса — тоже насилие. Но не означает ли отказ от него

¹² Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. С. 67.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. С. 71.

¹⁵ Там же. С. 226.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же. С. 224.

падения в еще большее насилие, в *тотальность*? «Если свет — это стихия насилия, то нужно биться против света посредством некоего другого света, дабы избежать худшего насилия, насилия ночи и молчания, предшествующих речи и ее подавляющих <...> Философия (человек) *должна* говорить и писать во имя этой войны света, в которую, как ей известно, она уже ввязалась и от которой можно было бы уклониться, лишь отрицая дискурс...»¹⁸

Если философскому дискурсу не избежать «угрожающей материальности» (М. Фуко) его собственной «экономии», если его «грамматика» и «лексика», а также его рабочие вспомогательные средства (письменность, способы риторической организации, «наивные» предпосылки его формальных структур) не являются нейтральными способами фиксации истины, но являются ее «силовыми»¹⁹ конститутивными условиями, то долг философии должен заключаться в том, чтобы избрать насилие, оцененное ею как наименьшее по отношению к действительности. Коль скоро бесконечно-Другой не связывается в понятии (исходящем из перспективы Бытия), то как возможно освободить мысль и язык для их встречи по ту сторону классической альтернативы?

Как мы попытались показать выше, концепции толерантности, исходящие из онтологической парадигмы или модели, всегда уже вынуждены «знать», что такое (Другой) человек, исповедуя тот или иной «гуманизм»²⁰. Априорное знание такого рода неизбежно оказывается репрессивным по отношению к объекту исследования. Возможность иного понимания бытия, влекущую новую практику его использования, демонстрирует сегодня социальная гетерология.

¹⁸ Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. С. 178.

¹⁹ «Слово, которое высказывалось бы без малейшего насилия, не могло бы ничего определить или высказать, ничего не предполагало бы другому; оно не было бы *историей* и ничего бы не *показывало*: это было бы слово без «фразы», во всех смыслах этого слова и, в первую очередь, в его греческом смысле. <...> Нет фразы, которая не происходила бы через насилие понятия. Насилие появляется вместе с *артикуляцией*». — Деррида Ж. Письмо и различие. М., 2000. С. 222–221 («Никогда нельзя уклониться от экономии войны». С. 222).

²⁰ Нанси Ж.-Л. Сегодня // Ad Marginem-93: Ежегодник лаборатории постклассических исследований ИФ РАН. М., 1994. С. 151.

Гетерологической, как правило, именуется теория, исследующая становление, разнородность и множественность вещей²¹. В основе гетерологического дискурса, таким образом, лежат идеи различия, множественности, разнородности в противовес целостности, единству и гомогенности оснований классической науки и философии. Гетерологическая множественность противостоит плюрализму и единству, ее сущность не сводима ни к диалектике, ни к формальной логике. Так, например, представление, согласно которому Я диалектически присутствует в Другом, соединяясь с ним в единстве Системы, в гетерологической парадигме должно быть преодолено. Задача гетерологии — изобретать такие модели множественности, согласно которым Другое А понималось бы не как не-А, а как отрицание А. Характер терминов в гетерологическом мышлении не должен сводиться ни к отрицанию, ни к противоречию. Различие в нем должно вводиться как посредник между «инаковостью» и «одинаковостью», избегая насильственного определения «Иного» по аналогии с уже известным.

Для гетерологии «есть» только бытие становления, которое невозможно отныне рассматривать как основание сущего, т. е. в отношениях обладания, овладения. Поэтому бытие не является общим в смысле собственности. Гетерология — «онтология без бытия». «Есть различие бытия, а не бытие различия. Не значит ли это, что бытие по сути всегда гетерогенно, что бытие всегда является как бытие различия. Такое различие является динамическим, утверждающим, непонятным. Изначальное и неделимое единство бытия не предшествует различию. Последнее будет тем основанием, позволяющим сущему утверждаться в собственном бытии, выйти в присутствие в собственном становлении»²².

Если онтология ставит целью выявить самотождественное основание множественности сущего, то гетерология устанавливает различие, только благодаря которому сущее и утверждается в своем бытии. Однако всякий раз это бытие сингулярного сущего. Утверждаемое различием сингулярное сущее су-

²¹ См.: Керимов Т. Х. Гетерология // Современный философский словарь. С. 187.

²² Керимов Т. Х. Социальная гетерология. Екатеринбург, 1999. С. 29–30.

существует в своей фактичности без сущности, без основания: существование как объект утверждения, безосновное существование; существование как собственная сущность. Бытие, следовательно, не рассматривается как абсолют, обладающий собственным существованием, но в смысле *принадлежности*. Бытие не как бытие сущего (родительный падеж овладения), а как принадлежащее только и именно этому сущему, здесь и сейчас. Нет непрерывности бытия, есть лишь принципиальная дискретность множественных существований, *разделяющих* бытие фактами повторяющихся актуализаций себя. Бытие есть разделение, различие. Быть — значит разделять, различаться. Именно различие бытия есть то, что «имеет» всякое сущее: оно разделяет (с другими) бытие.

В свете социальной гетерологии «ктоиность» толерантности есть факт безосновного единичного пребывания. «Единичность» пребывания осуществляется благодаря факту *совместности*, только поэтому «единичность» единственна. Совместность предполагает разделение места с другим, с другими. Существовать совместно — значит быть «друг с другом», «наряду с другими». Но совместность предполагает также и наличие не-моего, факт *внешнего*²³. Принципиально овнешненные существования отделены друг от друга. Внешнее означает не только «находиться (вовне) рядом», «быть (внешне) рядоположенным». Быть вовне — значит быть *показанным*, существовать в экспозиции, быть как (выставленное напоказ) внешнее. При этом «быть вовне» в некотором смысле означает предел разделения на «внешнее» и «внутреннее». Так, например, кристалл растет именно своими гранями, и тело, функционирующее как организм, *существует* как выставленная напоказ поверхность (пример Ж.-Л. Нанси). Поверхность как граница не принадлежит ни внешнему, ни внутреннему, но обоим одновременно. И именно на или посредством поверхности случается все то, что происходит в существовании. Существование как граница, одновременность различия и сопричастности «вот этого», здесь и сейчас данного.

²³ См.: Нанси Ж.-Л. О со-бытии // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М., 1991. С. 96.

Эта мерцающая граница, свободно сохраняющая различия, будучи показом или экспозицией, *открыта*. Ее открытость — в точке пересечения всякий раз заново определяющегося «вот этого», существующего здесь-и-теперь. Содержание открытого безосновного существования, «ктойности», о котором идет речь, раскрывается в философских дискурсах постнеклассического типа в понятии сингулярности (Делез, Нанси). Но сингулярность не есть просто произвольная единичность. Это единичность, открытая внешнему и экспозирующая эту открытость. «Под сингулярностью понимается то, что каждый раз заново образует точку экспозиции, прочерчивает пересечение пределов, в направлении которых каждый раз совершается заново акт открытия»²⁴. Характеристика сингулярности: «Быть обращенным к...». Это значит: существовать (без сущности) на пределе, открывая в существовании такое не-место, где внешнее и внутреннее даны одновременно и вместе с тем не даны как таковые. Когда субъектность, мыслимая в ее существовании, характеризуется как сингулярность, это означает, что она «есть» до обладания или присвоения, т. е. до... субъективности, ведь «обращенность к...», сингулярность, есть уже до идентификации, *не будучи, однако, идентичностью*. Сингулярность есть сама «обращенность к...», в ее всякий раз конкретной актуализации. Или: сингулярность как таковое бытие-в-себе, которое возникает лишь в акте различия, разделения, распределения, в акте уничтожения, детопизации всех мыслимых «мест» (тождества Я, индивидуальности, имени, коллектива) в пользу некоего «не-места», которое только и является условием всякой топизации, делает возможным со-бытие, бытие-в-месте, которое, однако, никогда не будет всеобщим. Вышесказанное может означать, что никакое сущее *не обладает* собственным существованием. «Ктойность» неприсваиваема в том же смысле, в каком мы сами не в силах присвоить свою смерть, мысль, любовь, экспозицию. Другой как существование без сущности лежит вне сферы значений идентификации и репрезентации. Он знает лишь интенсивность границы или предела. «Сингулярность, «каждый раз именно эта», не обозначает субъективность

²⁴ Нанси Ж.-Л. О со-бытии. С. 93.

субстанционального присутствия эго и не редуцируется к кантовской пустой форме Я, сопровождающей все представления, но, наоборот, определяет «мойность», «мое собственное» на основе каждого раза»²⁵. Другой — это становящаяся ритмизируемая форма, подверженная постоянным трансформациям.

В этом свете само понятие субъектной идентичности становится проблематичным. Идентичность «ктойности» достигается лишь в возможности стать Другим. Достичь себя, став Другим, — эта альтерация становится имманентной частью идентичности, ибо «изменение разрушает идентичность лишь в том смысле, что она ее делит и раздирает»²⁶. Быть «в себе» — значит быть в Другом: быть в себе и в Другом в одно и то же время, постоянно смещать границу, которая никогда не является самотождественной, а значит, и подлинно существующей; не иметь никакой идентичности, кроме идентичности всегда сингулярной, молекулярной комбинации.

Другой сопротивляется познанию, однако это обстоятельство не означает фактического незнания. Ни на что не похожее *выражение* Другого не соотносится с классической общностью понятий, но закладывает основу *совместности* существования. Выражаемый Другим мир, избежать которого невозможно, есть мир, разделяемый со мною. Не субъект-объект, но дар — отталкивание, утверждение — отрицание, «восклицательный дискурс» (Т. Х. Керимов). Нехватка «ясности», «понимания» и приемлемой «формы выражения» есть проявление избыточности Другого, избыточности социальности... Другой предстает перед нами, предвосхищая любую возможную *идею* Другого. Он постоянно разрушает пред-знание, пред-ставление. Выражение Другого не предполагает истины (как «истинное выражение») и обходится без нее. Другой выражает себя там, где заканчивается «интерсубъективная» власть языка. Привычный парадокс становления, нон-сенса. Расположиться в языке абсурда — не значит ли это принимать Другого за пределами Я? Но есть ли это: «мыслить различие»? Я, принимающее Другого, распада-

²⁵ Керимов Т. Х. Прлисубъектная социальность и проблема толерантности. С. 24.

²⁶ Миле Ж.-Ф. Опыт как само-техника (читая Фуко) // Социо-Логос постмодернизма. М., 1996. С. 101.

ется как единство, соприкасается с *непосредственным* особого рода. Это — событие²⁷.

Обращение к Другому в матрице события раскрывает особый род «неприсутствующего присутствия». Оно складывается из нескончаемого возобновления (повторения) мгновений. Эта нескончаемость и есть модальность становления. «Дано» Другого обращает вспять неизбежное движение всякого *высказанного*, делает обладание («понимание», «знание») проблематичным в невозможности конца.

Настоящего нет, так как оно одним и тем же ходом свершается и ускользает каждое мгновение. Оно взрывообразным образом дробится на бесконечно малые отрезки. Прошлые и будущее служат силами, столкновение которых связывает мельчайшие мгновения настоящего, в одной точке обеспечивая воронкообразное «исполнение» времени события, которое скорее «закручивается в себе», чем «течет», ускользая в прошлое и будущее одновременно.

«Каждое событие — это мельчайший отрезок времени, меньше минимума длящегося мыслимого времени, ведь оно разделяется на только что прошедшее прошлое и наступающее будущее. Но оно при этом и самый долгий период времени, более долгий, чем максимум длящегося мыслимого времени, потому что его непрестанно дробит Эон, уравнивая со своей бесконечной линией»²⁸.

Другой в размерности события не может стать объектом, так как оно — вне каких-либо влияний. Свобода от объективации позволяет Другому манифестироваться в безличных, доиндивидуальных, безотносительных, множественных отношениях.

Событие Другого дано, однако не в чувственной или интеллектуальной интуиции. Событие более непосредственно, чем всякое зримое, феноменальное, проявленное. Будучи очевидностью, оно несводимо к ней. Воплощение события Другого — есть потеря Я, форма не-участия, утрата корней, не являющаяся при этом ни малодушием, ни безумием, ни экстазом. Собы-

²⁷ О понятии события в контексте социальной гетерологии см.: Керимов Т. Х. Социальная гетерология. С. 49–62, 90–100, 111–119.

²⁸ Делез Ж. Логика смысла. С. 94.

тие есть то, что произошло только что или произойдет вот-вот, но никогда не то, что происходит (Ж. Делез). Абсолютное начало абсурдно для события, так же как волевая активность: оно всегда предшествует любому контакту и отношению.

Бессмысленно твердить о том, что событие Другого ускользает от познания, так как логика события не приемлет знания и незнания: мы всегда *воплощаем* событие. Будучи вне языка и сознания, событие дано как изнанка говорения: антиязык события, (диалогически) отвечать на который означало бы попасть в ловушку. Событие есть множественность, антиобщность, тождество формы и пустоты, совокупность взаимноопределяющихся дифференциальных элементов, всегда «трансгрессивных относительно связности субъекта» (Т. Х. Керимов).

«Там... где актуализируется субъективность... в лице обособленного «Я», не может произойти события <...> Невозможно войти внутрь мгновения события, невыполнимо сознательное усилие понять, что со мной происходит в тот момент, когда я «застреваю» в особого рода длительности...»²⁹ Такова принципиальная несовместимость объективного времени, в котором субъективность в состоянии удерживать собственное единство, и «особая длительность» события, запрещающая «располагать временем» присутствия³⁰.

«Событие имеет право, закон, логос. Сокрытый или утерян-

²⁹ *Подорога В.* Человек без кожи // Ad Marginem-93: Ежегодник лаборатории постклассических исследований ИФ РАН. С. 94.

³⁰ «Если язык и в состоянии выразить тот тип длительности, о котором здесь идет речь, то он выражает его совершенно безлично. Быть это значит: играть, пре-ступать, безумствовать. Инфинитивы подчеркивают незавершенность действия события, которое как бы сбывается не сбываясь и длиться в ином горизонте времени, ускользя к таким слоям жизненного опыта, какие мы не в силах ни учесть, ни тем более познать. Когда мы говорим, например, «смеркается» или «светает», мы лишь констатируем некие состояния внешнего мира, которые являются для нас событиями, включающими нас, но к нам они безразличны и нейтральны; мы внутри них, но и вне, поскольку можем их наблюдать и выражать через язык. Но если мы попадем «внутри» этого внешнего, предельно внешнего события, то мы «светаем» или «смеркаемся» и теперь уже знаем это событие не как событие астрономического или обыденного ряда; оно захватывает нас в свою длительность, и мы, чтобы быть им, меняем свою природу: то насыщаемся светом, то медленно гаснем, становясь световыми корпускулами, движущимися в мировом пространстве». — *Подорога В.* Указ. соч. С. 94–95.

ный дар, гетерологическая матрица («набросок к ничему» или даже «разбросок»), требующая, чем дальше, тем настоятельнее, брать в расчет, видеть в перспективе проект события Другого, возможно, не существующего (но актуального), невозможно существующего здесь, возможностью (и) допущения отсутствующего. Основания вопросительности: невосполненная пауза и определенный избыток, дополнение из понятия волевого полагания...»³¹

Итак, социальная гетерология, имеющая своим назначением выявление и исследование «гетерогенного континуума» событий, предоставляет, на наш взгляд, наиболее адекватный понятийный аппарат для разработки концепций толерантности. Понятие события, преодолевающее целый ряд метафизических оппозиций, дает возможность создания открытых познавательных моделей, ориентированных на выявление имманентной логики объекта, выявляющейся в становящемся, событийном измерении. Нам представляется, что именно проект событийного измерения Другого³² вдохновлял философские поиски Э. Левинаса, «золотое правило» которого (этика предшествует онтологии) нужно понимать как радикальное методологическое требование.

Не сводя толерантность ни к «терпимости» (которая зачастую являет собой одну из фигур озлобления), ни к «омерзительному милосердию» (Ж. Делез), гетерологическая трактовка толерантности должна настаивать на том, что нет, не было и не будет толерантности вообще или как таковой. Толерантность должна быть понята через множественность различающихся дискурсов, однако без опосредующего сведения ее к натуралистическим, эссенциалистским способам «объяснения». Особенности типов толерантности должны быть поняты в своей исторической и культурной конкретности. Формы толерантности необобщаемы, принципиально несравнимы. Толеран-

³¹ Керимов Т. Х. Социальная гетерология. С. 62–63.

³² «В выражении «принять Другого» — термин «принять» означает одновременно и пассивность и активность, ставит отношение к «Другому» вне дихотомий, существующих там, где речь идет о вещах, дихотомий *a priori* и *a posteriori*, активности и пассивности». — Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. С. 119.

рантность никогда не обретет качества свободы, она не может «исходить» (Ж.-Л. Нанси), соответствуя универсалистским идеалам какого бы то ни было «гуманизма». Нет категории «человеческое существо», которая включала бы разом всех субъектов без насилия, потери или остатка. Если мы хотим вывести категорию толерантности из псевдонатуралистических присвоений, нам нужно избегать тупика подпольной репрессии оппозиций, отказаться от принципа единой модели толерантности, так или иначе провоцирующего некую антропологическую норму. Мы как никогда нуждаемся в языках, отказывающихся от редукионизма, сопротивляющихся дуализму и сохраняющих подозрительность к любого рода единствам. Множественное поле мышления толерантности может прерываться, быть неоднородным сингулярным пространством, свободно сохраняющим различия, несоизмеримости, промежутки и пустоты. Нужно действовать, говорить и писать ради того, чтобы увидеть толерантность в понятиях, отличных от тех, что были разработаны, и тем более в понятиях, которых еще нет...

А. Е. Сериков

Самарская гуманитарная академия,
г. Самара

СОБЫТИЙНОСТЬ СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ И ТОЛЕРАНТНОСТЬ

С точки зрения традиционных социальных теорий, общество существует в мире, т. е. мир и все его основные характеристики существуют до и независимо от человека. Мир в таком случае понимается как Вселенная, своеобразный природный контейнер, включающий в себя все, в том числе человеческое общество. Вопрос о сущности мира не ставится социальными науками или передается в ведение естественных наук. Однако нельзя сказать, что подобная точка зрения достаточно обоснована. Человек не может пониматься как результат действия внешних и внутренних изучаемых наукой объективных причин, поскольку и наука, и философия основаны на человеческом